عمر بن الفارض وحياته الصوفيَّـة
من خلال قصيدته التائيَّـة الكبرى
دراسة تحليليَّـة بلاغيَّـة

الأب جوزيف سكاتُولِين*

مقدّمة

إنّ الأشعار الصوفيَّـة التي تركها لنا الشاعر الصوفيّ المصريّ عمر بن الفارض (توفّـي بالقاهرة سنة ٦٣٢ هجريَّـة الموافقة سنة ١٢٣٥ ميلاديَّـة)، ظلَّـت وما تزال مشكلةً مضنيةً لِـمَـن أراد فكّ طلاسمها وفهم معانيها.

ولقد اهتمّ بهذه المشكلة عدد وفير من الشرّاح المتقدِّمين والباحثين المتأخِّـرين، ولكنّ أحدًا منهم لم يدَّعِ أنّـه كُـلِّـل بالنجاح. فلا تزال أشعار ابن الفارض موضع النزاع المذهبيّ والجدال النظريّ. ولعلّـه ممّـا زاد المشكلة تعقيدًا ضمّ ابن الفارض إلى مدرسة ابن العربيّ الصوفيَّـة وخلط معاني ومقاصد الشيخَـين، حتّـى إنّ ابن الفارض لم يعد يُفهَم إلاَّ من خلال الفلسفة الصوفيَّـة الأكبريَّـة التي صبَـغت أشعار ابن الفارض بصبغة وحدة الوجود حتّـى يومنا هذا.

ولكنّـنا نتساءل: هل ذلك المذهب في فهم أشعار ابن الفارض منصف لمعاناته الصوفيَّـة؟ وهل ذلك المذهب أيضًـا هو الترجمان الأمين لمعانيه المقصودة؟

لقد أصبح هذا التساؤل نقطة انطلاق لبحثنا الذي أجريناه على قصيدته الشهيرة «التائيَّـة الكبرى». ولقد أجريناه على منهج دراسةٍ تحليليَّـة دلاليَّـة

---

* أستاذ التصوّف الإسلامي في المعهد الباباويّ للدراسات العربيّة والإسلاميّة في روما، وفي معهد الدراسات اللاهوتيّة بالقاهرة. هذا المقال محاضرة أُلقيَت في المجمع العلميّ المصريّ يوم ١٩٩٢/١١/٣٠.

لألفاظ القصيدة، إذ ربَّما يُتاح لنا أن نستلهم من بين سطورها ما تحويه من معنًى ونفسِّر بقدر الاستطاعة النصّ بالنصّ دون الالتجاء إلى مفاهيم غريبة وإدخال أفكار أجنبيَّة فيها.

وما سوف نقدِّمه لكم ليس إلاَّ ملخَّصًا لِمَا أُتيح لنا أن نتوصَّل إليه من نتائج في أثناء بحثنا، فنتمنَّى أن تُفيد هذه الدراسة الباحثين في أشعار ابن الفارض وتُرضي نتائجها محبِّيه وعشّاقه.

١ - الشاعر وسرُّ حياته الصوفيَّة

إنّ عمر بن الفارض ليس مجهولاً في الأوساط الصوفيَّة وغير الصوفيَّة، عربيَّة كانت أم غير عربيَّة، فهو علم من أعلام التصوّف الإسلاميّ. وقد لُقِّب بـ«سلطان العاشقين»، ذلك لأنّه ارتقى في الانتشاء والترنُّم بالعشق الإلهيّ إلى ذروة لا ينازعه فيها منازع. فهو الذي أثرى الأدب العربيّ بدرَّةٍ شعريَّة نفيسة، أَلاَ وهي قصيدته «نظمُ السلوك» والمُسمَّاة أيضًا بـ «التائيَّة الكبرى» والتي وصفها المستشرق الإنجليزيّ العظيم رينولد نيكلسون بقوله: «كما لم يكن لها سابقةٌ فإنّه لم يكن لها لاحقة»[1].

ولكن، ورغم تلك الشهرة الفريدة وذلك الانتشار الواسع لأشعار ابن الفارض، فإنّ المصادر التاريخيَّة لم تَحمل إلينا الكثير من أخباره وسيرة حياته[2].

---

[1] Reynold Nicholson, “Ibn al-Fāriḍ” in EI.2, III (engl.) p.786.

[2] من أهم المصادر التاريخيَّة نذكر:

١- زكي الدين أبو محمّد عبد العظيم عبد القويّ المنذريّ (١٢٥٨/٦٥٦)، **تكلمة لوفيات النقلة**، بغداد، ١٩٨٨/١٤٠٤: «إبن الفارض»، جـ٤، ص ٣٨٨-٣٨٩.

٢- شمس الدين أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن بكر بن خلكان البركميّ الإربلّي الشافعيّ (١٢٨٢/٦٨١)، **وفيات الأعيان**، بيروت، ١٩٨١: «إبن الفارض»، جـ٣، ص٤٥٤- ٥٥٤. =

فقد وُلِدَ أبو القاسم عمر بن الفارض الحمويّ الأصل والمصريّ المنبت والمقام والوفاة في القاهرة في الرابع من ذي القعدة سنة ٥٦٧ هـ/١١٨١م. ويتَّفق جميع مَن ترجموا له على أنّ اسمه «عُمر»، وكنيته «أبو القاسم» أو «أبو حَفْص»، ونسبه يرجع إلى أنّه ابن أبي الحسن علي ابن المرشد بن علي، ولقبه «شرف الدين».

ولقد عاصر ابن الفارض الأحداث المجيدة التي حقَّقها آل أيّوب، أي «الأيّوبيّون». وقد ترعرع في أيّام صعود القائد البطل الناصر صلاح الدين يوسف بن أيّوب إلى ذروة مجده. وعاش في ظلّ الملك الكامل في مصر، وتُوفّي قبل سقوط الدولة الأيّوبيّة على أيدي المماليك بعدَّة سنين.

يذكر أنّ أباه عليًّا أبا الحسن قَدم من حماه في بلاد الشام (ولذلك قيل الحمويّ الأصل) إلى مصر (ولا يُذكر سبب هجرته هذه) حيث رُزِق بابنه عُمر. وصار أبو الحسن يعمل بالفقه حتّى أصبح فقيهًا شهيرًا، خاصّة في إثبات ما فرضه الله للنساء من حقوق على الرجال، وذلك في بلاط الحكّام.

٣- جمال الدين بن حامد محمّد بن علي المحموديّ المعروف بابن الصابونيّ (١٢٨٢/٦٨٠)، **تكملة الإكمال في الأنساب والأسماء والألقاب**، بغداد، ١٩٥٧/١٣٧٧: «إبن الفارض»، ص ٢٧٠-٢٧١.

٤- شمس الدين أبو عبدا محمّد بن أحمد بن عثمان الدمشقيّ الشافعيّ الذهبيّ (١٣٤٧/٧٤٨)، **تاريخ الإسلام**، بيروت، ١٩٨٨/١٤٠٨: «إبن الفارض»، جـ٥، ص٩٢-٩٥. وجاء ذكر ابن الفارض في كتب أخرى للذهبيّ.

٥- علي سبط ابن الفارض (١٣٣٥/٧٣٥)، ديباجة الديوان، تحقيق د. عبد الخالق محمود عبد الخالق، **ديوان ابن الفارض**، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٩-٤٤.

٦- أبو محمّد عبدا بن سعد بن علي بن سليمان اليافعيّ، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان**، بيروت، ١٩٧٠/١٣٩٠: «إبن الفارض»، جـ ٤، ص ٧٥-٧٩.

٧- شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلانيّ (١٤٤٨/٨٥٢)، لسان الميزان، حيدر آباد، ١٩١٣/١٣٣١: «إبن الفارض»، جـ ٤، ص ٣١٧-٣١٨.

فتولّـى نيابة الحكم وغلب عليه لقب «الفارض» فانحدر هذا اللقب على ابنه عمر فلُـقِّب بـ «ابن الفارض» ـ ثمَّ سُـئل أبو الحسن أن يكون قاضيًـا للقضاة وهو أسمى منصب في الحكم، لكنّـه فضّـل الانقطاع تعالى في قاعة الخطابة في الجامع الأزهر وظلَّ كذلك حتّـى وافته منيَّـته.

وإن دلَّـت هذه الأخبار على شيء، فإنّـما تدلّ على أنّ الحياة العلميَّـة والصوفيَّـة لم تكن غريبة على أسرة ابن الفارض ـ فقد كان أبوه من أهل العلم والورع، حتّـى إنّـه فضَّـل الزهد والاعتكاف على الانغماس في الشهرة والجرْي وراء الجاه. وكان جَـدُّه يحمل لقب «المرشد»، ممَّـا يدلّ على أنّـه كان شيخًـا معروفًـا صاحب طريقة ومرشدًا لمريديها.

فليس غريبًـا ـ إذن ـ أن يكون أبوه أوَّل مَـن اعتنى بتربية ولده علمًـا وتقوىً.

وممَّـا يذكره لنا علي سبط ابن الفارض أنّ الشاعر بدأ سياحته الصوفيَّـة مبكِّـرًا. فكان عمر يذهب إلى وادي المستضعفين بالمقطَّـم وهو جبل شرقيّ القاهرة. ثمَّ يعود من سياحته إلى أبيه الذي كان يلزم ابنه بالجلوس معه في مجالس الحكم ومدارس العلم[٣]. كما يذكر لنا معاصره المؤرِّخ زكي الدين عبد العظيم المنذريّ، في ترجمته له، أنّ ابن الفارض تعلَّـم الحديث على أيدي واحد من كبار المحدِّثين في عصره، وهو العلاّمة الشافعيّ أبو محمّد القاسم بن العساكر صاحب كتاب «تاريخ دمشق». وهكذا انتمى ابن الفارض للمذهب الشافعيّ فلُـقّب بالشافعيّ[٤].

ومن المؤكَّـد أيضًـا من المصادر التاريخيَّـة أنّ ابن الفارض جاور مكّـة المكرَّمة فترةً من حياته، وفقًـا لِـمَـا صارت عليه العادة عند الصوفيَّـة، طالبًـا في رحابها الفيض الإلهيّ الذي لم يَفِضْ ولم يُفتَح به عليه في ديار مصر[٥]. فقد

---

[٣] **ديباجة**، ص ٢٢–٢٣.

[٤] المنذري، **تكملة**، ص ٣٨٩.

[٥] **ديباجة**، ص ٢٢–٢٣.

عاش هناك بين أودية مكّـة قرابة خمس عشرة سنةً ـ أي أنّـه ذهب إلى مكّـة سنة ٦١٣ هـ/١٢١٦ م، وهو في العقد الثالث من عمره ورجع من هناك سنة ٦٢٨ هـ/١٢٣١ م، وهو في العقد الرابع، في قمّـة نضجه عمرًا وروحًـا.

ولقد قضى تلك الحقبة من الزمن سائحًـا عابدًا منعزلاً عن الناس، إلى أن فُتِـح له فتحقّقت أغلى أمانيه. ولنا في ذلك كلّـه شاهد بيِّـن واضح في أشعاره حيث ترنَّـم بنشوة ذلك الفتح وبما كان يربطه بأماكن الحجاز من روابط الودّ والشوق. فأنشد في ذلك قائلاً:

«يا سَمِيري رَوِّحْ بِمَكَّـةَ رُوحِـي شَـادِياً إنْ رَغِبْـتَ فـــي إسْعـــادِي
كان فيها أُنْـسِـي وَمِـعْـراجُ قُـدْسِـي وَمُـقَـامِـي المَقَـامُ وَالفَـتْـحُ بَـادِي[٦]»

وبعد رجوعه إلى مصر، لم يُـعَـمِّـر طويلاً حيث توفّـي بعد ذلك بأربع سنوات، في يوم الثلاثاء الثاني من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ/١٢٣٥ م. ودُفن في اليوم التالي بالمدافن بسفح المقطَّـم، عند مجرى السيل، تحت المسجد المعروف بالعارض، وهو مُـقام على الجبل المذكور.

وأقام الشاعر في الحقبة الأخيرة من حياته بقاعة الخطابة في المسجد الأزهر ـ كما فعل والده من قبل ـ متعبِّـدًا معتكفًـا ومنعزلاً عن الناس. ويذكر أنّـه رفض أكثر من مرّة الهدايا والتكريم من جانب السلطان الملك الكامل الذي كان من أشدّ المعجبين به والمقدِّرين له أعظم تقدير[٧]. وفي تلك الحقبة أكمل الشيخ ديوانه تدوينًـا وإملاءً وهو عبارةٌ عن مجموعة من عشرين قصيدةً تقريبًـا مختلفة الأطوال تحتوي على ١٦٤٤ بيتًـا تقريبًـا[٨]. ومن أبرزها قصيدة

[٦] **ديباجة**، ص٢٣. وهما البيتان ٣٠، ٣٢ من الداليّة، ديوان، ص١٨٤.

[٧] **ديباجة**، ص ٣٤-٣٦.

[٨] ديوان ابن الفارض نُقل كثيرًا وله عدد ضخم من المخطوطات في شتّى مكتبات العالم لم يحصرها حصر . نذكر من أهمّ طبعاته:

١- **ديوان ابن الفارض**، تحقيق الشيخ عُقيل الزُويتيني (طبع حجر)، حلب (سوريا)، سنة ١٢٥٧/١٨٤١). =

«نظم السلوك» وهي تحتوي على ٧٦١ بيتًا والتي تُعرف أيضًا بـ «التائيَّة الكبرى» لأنّ قافيتها «التاء» وتمييزًا لها عن تائيّة أخرى أقلَّ منها أبياتًا.

والجدير بالذكر أنّ ابن الفارض لم يترك لنا شيئًا آخر سوى ديوانه فلم نعثر له على رسالة أو كتاب نستعين بهما لتوضيح مذهبه الصوفيّ. وهو يخالف في ذلك معاصره الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربيّ (٦٣٨ هـ/١٢٤٠ م)، الذي ترك لنا بحرًا زاخرًا من المؤلَّفات في شتَّى أنواعها. وهذا الأمر ممَّا يجعل فهم ديوان ابن الفارض مشكلةً مضنيةً. وكأنّه لم يجد صيغةً أخرى ليعبِّر بها عمّا وسِع قلبَه من أسرارٍ وفتوحاتٍ صوفيَّة. وبعد ما أودعها في أشعاره انتقل إلى حبيبه الأعلى، حاملاً معه سرَّ حياته الصوفيَّة وتاركًا لنا آثار سلوكه الصوفيّ لكي نقتدي به. ولا شكّ أنّ من أصدق ما قيل عن ابن الفارض الأبيات التي كتبها سبطه علي على ضريحه:

«جُزْ بالقَرافَةِ تحْتَ ذَيْلِ العَارِضِ وَقُلِ: السَّلامُ عَلَيْكَ، يا ابنَ الفَارِضِ
أَبْرَزْتَ فِي نَظْمِ السُّلوكِ عَجَائِباً وَكَشَفْتَ عَنْ سِرٍّ مَصُونٍ غَامِضِ
وَشَرِبْتَ مِنْ كَأسِ المَحبَّةِ وَالوَلا فَرَوَيْتَ مِنْ بَحْرٍ مُحِيطٍ فائِضِ[9]»

٢- **جلاء الغامض في شرح ديوان ابن الفارض**، تحقيق مع شرح لأمين الخوري، بيروت، ١٩١٠.

٣- **ديوان ابن الفارض**، تحقيق كرم البستانيّ، بيروت، ١٩٥٧.

٤- Arthur John Arberry, *The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ*, London, 1952.
وهو نشر أقدم مخطوطة للديوان توجد في مجموعة تشيستر بيتي (Chester Beatty Collection) وهذه المخطوطة مختلفة شيئًا ما عن باقي المخطوطات المعروفة في الشرق.

٥ – **ديوان ابن الفارض**، تحقيق وشرح للدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق، القاهرة، ١٩٨٤، وهذه هي آخر نشرة محقّقة عن الديوان، إلاَّ أنّها تجهل تحقيق أربري.

[9] **ديباجة**، ص ٢٥.

ذلك هو سرُّ الشاعر الصوفيّ المصون الغامض، ولذلك حاولنا في بحثنا هذا أن نلقي بعض الضوء عليه لكي نغترف نحن أيضًا من بحر المحبَّة والولاء الذي منه ارتوى شاعرنا الصوفيّ عمر بن الفارض.

٢ ـ دراساتٌ وأبحاثٌ حول شعر ابن الفارض

ظلّ شعر ابن الفارض موضع الإعجاب والاهتمام عند الكثير من الباحثين، عربًا كانوا أم عُجمًا، في الشرق أو الغرب. فيجد الباحث نفسه أمام «مكتبة فارضيَّة» واسعة من الشروح والدراسات عبر القرون حتّى يومنا هذا. ممّا لا يسعه المقام هنا لعَرضٍ مفصَّل لكلّ واحد منها. ولكنّنا نكتفي بالإشارة إلى أهمّها وإلى أهمّ القضايا والمسائل التي دارت حول شعر ابن الفارض.

أ ـ في الشرق

حَظي ديوان ابن الفارض بعناية الشرّاح كما لم يحظ أيّ ديوان آخر. وقد اعتنى الكثير من الشرّاح بتوضيح المعاني اللغويّة والصوفيَّة للديوان كلّه أو بعضه. وعدد قليل من تلك الشروح طُبِعت والكثير منها لا تزال مخطوطةً.

وعلى سبيل المثال فإنّ من أهمّ الشروح نذكر:

١- شرح التائيَّة الكبرى لسعيد الدين الفرغاني (٦٩٩ هـ/١٢٩٩م) وعنوانه: «منتهى المدارك»[١٠].

٢- شرح التائيَّة الكبرى لعبد الرازق بن أحمد الكاشاني (٧٣٠ هـ/١٣٣٠م) وعنوانه: «كشف الوجوه الغرّ لمعاني نظم الدرّ[١١]».

---

[١٠] **منتهى المدارك**، إستنابول، ١٢٣٢/١٨٧٦، جزآن.

[١١] طُبع شرح رشيد الدحداح بمرسيليه (فرنسا) سنة ١٢٦٩/١٨٥٣. وأُعيد طبعه عدّة مرّات. ومن أهمّها تلك التي طُبعت بالقاهرة (بولاق) ١٣١٥/١٨٩٢ وقد طُبع على هامشها شرح عبد الرازق الكاشاني (**كشف الوجوه الغُرّ...**).

٣ - شرح التائيَّـة الكبرى والميميَّـة (الخمريَّـة) لداود بن محمّد القيصريّ (٧٥٠ هـ/١٣٥٠م) (مخطوط).

٤ - شرح الديوان لبَـدر الدين حسن البوريني (١٠٢٤ هـ/١٦١٥م)[١١].

٥ - شرح الديوان لعبد الغنيّ النابلسيّ (١١٤٣ هـ/١٧٣١م) وعنوانه: «كشف السرّ الغامض في شرح ديوان ابن الفارض».

٦ - شرح الديوان الذي جمعه رُشَيد غالب الدحداح اللبنانيّ الذي نقل فيه شرح البوريني برمّته، وأضاف إليه مقتطفات من شرح النابلسيّ، فأضاف في أوَّله ديباجة الديوان وفي آخره العينيَّـة والميميَّـة، وهذه كلّـها من وضع عليّ سبط ابن الفارض[١١].

٧- ومن الشروح الحديثة نذكر شرح أمين الخوري المسمَّـى «جلاء الغامض في شرح ديوان ابن الفارض» الذي طُـبِـع عدّة مرّات في بيروت، آخرها عام ١٩١٠. وأخيرًا، تحقيق وشرح ديوان ابن الفارض، للدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق، الذي طُـبع بالقاهرة سنة ١٩٨٤م. إلاَّ أنّ هذه الشروح المتأخِّـرة لم تأتِ بجديدٍ، بل هي في الأغلب تلخيص لِمَـا سبق من شروح.

وبجانب تلك الشروح، نجد في الشرق بعض الدراسات عن ابن الفارض، وأهمّـها:

١- «إبن الفارض والحبُّ الإلهيّ»، وهي رسالة الدكتوراه للدكتور مصطفى محمّد حلمي. وهي دراسة كاملة أساسيَّـة لحياة ابن الفارض ومعاناته الصوفيَّـة.

٢- «شعر عمر بن الفارض، دراسة في فنّ الشعر الصوفيّ»، للدكتور عاطف جودت نصر، وهي لا تضيف كثيرًا على دراسة الدكتور مصطفى حلمي[١٢].

ب ـ في الغرب

وكما ظفر ديوان ابن الفارض بعناية الشرّاح والباحثين في الشرق، فقد حظي أيضًـا بانتشار واسع بين المستشرقين الغربيِّـين.

فنجد بعض أشعار ابن الفارض من بين أوائل النصوص العربيَّـة التي تُـرجمت ونشرت في الغرب على يد العالم الهولنديّ فابريسيوس(Fabricius) سنة ١٦٣٨ م. وبعد ذلك، نجد أنّ عددًا من المستشرقين في القرن الماضي قد حاولوا عمل الترجمات الأولى لأشعار ابن الفارض، نذكر منهم المستشرق النمساويّ هامر بورجشتال (Hammer-Purgstall) الذي كان أوَّل مَـن قام بترجمة التائيَّـة الكبرى كلّـها إلى الألمانيَّـة سنة ١٨٥٤[١٣]. إلاَّ أنّ ترجمته كانت غير دقيقة وغير أمينة للنصّ الأصليّ، حتّـى علَّـق عليها مستشرق آخر وهو العلاّمة الإنجليزيّ رينولد نيكولسون (Nicholson Reynold) بقوله: «يُنتَظَر ممَّـن يقوم بترجمة نصّ أدبيّ أن يكون قد حاول فهم ذلك النصّ»[١٤]. وبالرغم من تلك المحاولات، فإنّـنا يمكن أن نقول: إنّ ابن الفارض لم يزل شبه مجهول عند الغربيِّـين حتّـى بداية قرننا هذا.

وكان ممَّـن جدَّد الاهتمام بالشاعر الصوفيّ المصريّ المستشرقُ الإيطاليّ القسّ اجنازيو دي ماتيو (Ignazio di Matteo) الذي قام بترجمة جديدة للتائيَّـة الكبرى إلى الإيطاليَّـة مع مقدّمة هامّـة لفهم مذهب ابن الفارض الصوفيّ. وكانت هذه الترجمة هي التي دفعت مستشرقًـا إيطاليًّـا آخر، وهو

---

[١٢] مصطفى محمّد حلمي، ابن الفارض والحبّ الإلهيّ، القاهرة ١٩٧١/١٩٤٥. عاطف جودت نصر، شعر عمر بن الفارض، دراسة في الشعر الصوفيّ، بيروت ١٩٨٢.

[١٣] Joseph Hammer-Purgstall, *Die arabische Hohe Lied der Libe*, Wien, 1854.

[١٤] Reynold A. Nicholson, *Studies in Mysticism*, London, 1922, pp. 188-189.

كارلو نالينو (Carlo Nallino) ، إلى مضمار الجدال فانتقد ترجمة دي ماتيو وفهمه لشعر ابن الفارض الصوفيّ[١٥] وقدَّم الكثير من الملاحظات المهمّـة حول ابن الفارض والتصوُّف الإسلاميّ[١٦]. وإثر ذلك الجدال، قام المستشرق الإنجليزيّ نيكلسون (Nicholson) بترجمة وشرح جزء كبير من التائيَّـة الكبرى وصل إلى ثلاثة أرباعها، وبعض القصائد الصغرى[١٧]. وأخيرًا قام مستشرق إنجليزيّ آخر واسمه آرثور جون أربري (Arthur John Arberry) بتحقيق مخطوطة لديوان ابن الفارض التي ظلَّـت مهملة في مجموعة تشيستر بيتي (Chester Beatty Collection) وأثبت أنّـها أقدم نسخة للديوان وأنّـها مختلفة شيئًـا ما عن النسخ الأخرى المتداولة في المشرق. ولا شكّ أنّ هذه إضافةٌ ذات أهمِّيَّـة لِمَـا عُـرِف عن الشاعر، فقد نشرها أربري مع شرحٍ لُـغويٍّ وصوفيٍّ، ممَّـا يجعله العمل الأكمل فيما كُـتب عن الشاعر المصريّ[١٨].

وإلى جانب تلك الشروح والدراسات، فهناك مجموعة من المقالات تناولت وجوهًـا مختلفة من شعر ابن الفارض. نذكر منها ما كتبه المستشرق الفرنسيّ لوي غارده (Louis Gardet) الذي فسَّـر ابن الفارض في نور فلسفة وحدة الوجود[١٩]. وما كتبه الباحث عيسى بُلاَّطَه (Issa Boullata) عن سيرة

---

[١٥] Iganzio di Matteo, *Ibn al-Fāriḍ. Il gran poema mistico noto col nome di At-Ta'iyyah al-Kubrā*, Roma, 1917.

[١٦] Carlo Nallino, "Il poema mistico di Ibn al-Fāriḍ'', in *La rivista degli studi orientali*, 8 (1919), pp. 1-116; id., "Ancora su Ibn al-Fāriḍ'', ibid., pp. 501-562.

[١٧] R.A. Nicholson, *Studies*, pp. 162-266.

[١٨] A.J. Arberry, *The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ*, London, 1952; id., *The Poem of the Way*, London, 1952; id., *The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ*, Dublin, 1956.

[١٩] Louis Gardet, "Ibn al-Fāriḍ et l'unicité de l'être", in *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*, Paris, 1953, pp. 141-148.
وقد كرَّر نفس الفكر في عدّة مقالات أخرى.

حياة ابن الفارض، انتقد فيها الكثير من الأخبار الموروثة عن الشاعر، محاولاً إثبات أصدق صورة معبِّرة له[٢٠].

ويلاحظ من قراءة تلك الشروح والدراسات أنّ هناك قضيَّة أو مسألةً أساسيَّةً تتعرَّض للنقاش والجدال وتتضارب الآراء حولها. هذه القضيَّة هي قضيَّة عامّة في التصوُّف الإسلاميّ، خاصّة بعد الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربيّ وهي:

هل كان ابن الفارض من مدرسة ابن العربيّ التي تسمَّى مدرسة «وحدة الوجود»؟ والمفهوم من هذه العبارة أنّ وجود العبد يفنى في ربِّه في النهاية حتّى إنّه لا يعترف إلاَّ بوجودٍ واحدٍ هو وجود ربِّه. أم، هل كان ابن الفارض من مدرسة «وحدة الشهود»؟ ويقصد بهذه العبارة أنّ وعي الصوفيّ يتلاشى في مشاهدة أو شهود ربِّه حتّى لا يتبقَّى له وعي شخصيّ فلا يرى إلاَّ ربَّه بغير إنكار تميُّز وجوده عن وجود ربِّه[٢١].

وردًّا على هذا التساؤل، يمكننا أن نصنِّف شرَّاح ودارسي ابن الفارض إلى صنفَين:

ففي الصنف الأوّل نجد الذين قرأوا أشعار ابن الفارض في نور فلسفة ابن العربيّ الصوفيَّة، أي فلسفة وحدة الوجود. فما رَأوا فرقًا بين الاثنين إلاَّ في صيغة الكلام. فقالوا إنّ ديوان ابن الفارض ليس إلاَّ صورة شعريَّة لفلسفة وحدة الوجود التي نجدها على أتمّ صورتها فكرًا وتعبيرًا في مؤلَّفات ابن العربيّ، بل صَدَّق بعضهم رواية قديمة جعلت ابن الفارض تلميذًا لابن العربيّ، وإن كانت الدراسات الحديثة قد أثبت بطلان هذا الادّعاء. ويمكننا أن نضمّ إلى هذا الصنف أغلب الشرّاح القدامى، أمثال سعيد الدين الفرغاني

---

[٢٠] Issa J. Boullata, “Toward a Biography of Ibn al-Fāriḍ’’, in *Arabica*, 28 (1981), 1 pp. 38-56.

[٢١] والجدير بالذكر أنّ كثيرًا من دارسي ابن العربيّ، من مثل الدكتور عثمان يحيى، لا يوافقون على هذا التفسير لفلسفة ابن العربيّ ويحاولون تبرئة الشيخ من هذه الشبهة.

وعبد الرازق الكاشاني وعبد الغني النابلسيّ، الذين ينتمون إلى مدرسة ابن العربيّ. أمّـا من بين الدارسين المتأخِّـرين فإجناتيو دي ماتيو ولوي غارده ود. عاطف جودت نصر.

أمَّـا بالنسبة للصنف الثاني، فنجد فيه الذين رأوا أنّ الاتِّـحاد أو الوحدة التي يصفها ابن الفارض في أشعاره ليست إلاَّ وحدة الشهود لا غير. وهو صوفيّ شاعر قد وصل إلى الفناء التامّ في الذات العليَّـة حتّـى صارت الموجودات منعدمة تمامًـا فيما عدا ربّـه. وعباراته عبارات شاعريَّـة، لا تؤخذ مأخذ العبارات الفلسفيَّـة. ويمكننا أن نضمّ إلى هذا الصنف بعضًـا من المدافعين القدامى عن ابن الفارض، مثل جلال الدين السيوطي (٩١١هـ/١٥٠٥م) وبعضًـا من الدارسين المتأخِّـرين، أمثال نالينو ونيكلسون واربري والدكتور مصطفى حلمي والدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق. لكنّـنا لاحظنا أنّ هؤلاء المؤيِّـدين لابن الفارض لا يستطيعون أن يشرحوا معاناته الصوفيَّـة إلاَّ بالالتجاء إلى عبارات توحي بوحدة الوجود. فتكثر في دراساتهم عبارات مثل: وجود واحد وذات واحدة وروح كلِّـيّ ونفس كلِّـيَّـة... إلخ، ممَّـا جعل المستشرق الإنجليزيّ نيكلسون يقول وهو يستبعد فكرة وحدة الوجود عن ابن الفارض:

«هل كان ابن الفارض قائلاً بوحدة الوجود؟ لا أظنُّ، ولكنّـه في حالة وحدة دائمة متَّـصلة يقال إنّـه قد وصل إليها لم يعد بإمكانه أن يتكلَّـم بلغة غير لغة وحدة الوجود»[٢٢].

وعلى كلّ حالٍ، لا يخفى مدى الالتباس والغموض في أمثال هذه التعبيرات، فقد يتَّـصف بها شعر ابن الفارض وهي لا تمتّ له بصلة.

وأخيرًا، نصل إلى أساس المشكلة حول شعر ابن الفارض.

---

[٢٢] Nicholson, *Studies*, p. 194.

أوَّلاً ـ فهناك صعوبة لغويَّـة بالغة، إذ إنّ شعر ابن الفارض ليس سهل المنال والفهم لأنّـه شاعر ماهر مبتكر ضليع في صناعته، وهي صناعة الشعر. ولقد قرأنا الكثير من الشكاوى في هذا الصدد. والواقع أنّ الكثير من أبياته تبدو وكأنّـها ألغازٌ تستعصي على كلّ شارح. فالفرغاني مثلاً يقول عن البيت الخامس والخمسين من أبيات التائيَّـة الكبرى إنّـه يمكن قراءته على عشرين وجهًـا من الإعراب وكلّـها صحيحة[٢٣].

وممّـا يزيد هذه المشكلة تعقيدًا أنّـنا ـ كما ذكرنا ـ لم نعثر على كتابٍ آخر لابن الفارض غير ديوانه. فلا نستطيع أن نستعين بأيّ شرح منه بصورة غير شعره. وذلك خلافًـا لحالة معاصره ابن العربيّ الذي شرح فكره في مؤلَّـفات عديدة. لذلك فنحن نفتقد الأخبار التي تدلّـنا أو ترشدنا إلى معرفة مصادر رؤية ابن الفارض الصوفيَّـة.

ثانيًـا ـ بجانب الصعوبة اللغويَّـة، فهناك مشكلة مدلولات الألفاظ التي عبَّـر فيها الشاعر عن معاناته الصوفيَّـة مثل: إتِّـحاد ـ وحدة ـ جمع ـ إلخ. فماذا كان يعني بها؟ وقد اختلفت الآراء حولها عند مَـن شرحوها.

وفي نهاية المطاف، بين كلّ ما قيل وكتب، ينتهي الباحث إلى «عين نصّ» الشعر الفارضيّ متسائلاً: هل هناك من سبيل للوصول أو الاقتراب ـ إن صحَّ القول ـ لِمَـا دار في خاطر الشاعر عندما نظم تلك الأشعار؟ يبدو لنا أنّ هذه السبيل يجب أن تنهج أوَّلاً إلى الدراسة المدقِّقة للنصّ عينه حتّـى يتوصَّـل بها إلى «شرح النصّ بالنصّ عينه» قبل اللجوء إلى عبارات ومفاهيم غريبة أو أجنبيَّـة، لأنّـها لن تزيده إلاَّ تعقيدًا.

إذن من الواجب علينا أن نستشعر أنّ هناك حاجةً ماسَّـةً إلى توضيح النصّ ومعاني ألفاظه ومفرداته أوَّلاً، قبل أن نتناوله بالشرح أو التفسير.

---

[٢٣] الفرغاني، **منتهى المدارك**، ص ١٦٠.

٣ ـ منهج البحث: الطريقة الدلاليَّـة أو المنهج الدلاليّ

إنّ من أهمّ مقتضيات كلّ بحث علميٍّ تحديد هدفه والطريقة المثلى للوصول إليه. وحين نرى أنّ الصعوبة في فهم أشعار ابن الفارض ترجع في الغالب إلى غموض مدلولات ألفاظها وعباراتها، فإنّـه يجب علينا القيام بدراسة توضِّـح الدلالات لتلك الألفاظ والعبارات.

لذلك بدا لنا أنّ اتِّـخاذنا الطريقة الدلاليَّـة أنسبُ وسيلة إلى هدف بحثنا. ومن المعروف أنّ المنهج الدلاليّ هدفه الأساسيّ توضيح معاني النصّ وألفاظه وعباراته، كما وردت في سياق النصّ عينه، دون إدخال مفاهيم أجنبيَّـة فيه.

ويقوم المنهج الدلاليّ على مبدأَين أساسيَّـين لا بُـدَّ من وضعهما في الاعتبار.

أ ـ **المبدأ الأوّل** هو المبدأ اللغويّ الذي يقضي بضرورة التجاوب بين العناصر الثلاثة لكلّ كلمةٍ لها معنًـى والتي تُـسمّـى «المثلَّـث الدلاليّ»، وهي:

١- الصوت الدلاليّ: مثل الخبز.
٢- المعنى المقصود به: هو مفهوم الخبز.
٣- الشيء المدلول عليه: الخبز في الحقيقة (الواقع).

ومن الواضح أنّـه، لولا هذا المبدأ، لانهارت إمكانيَّـة التكلُّم والتفاهم بلغة بشريَّـة.

ب ـ أمّـا **المبدأ الثاني** فهو مدى مصداقيَّـة الشاعر في تعبيره حتّـى يمكننا أن نتبيَّـن من خلال ألفاظه وعباراته المعاني المقصودة، فندرك ما خطر بذهنه إدراكًـا متَّـصلاً. وإذا كان هذا الشاعر دون هذه الدرجة من الصدق، لظهر ذلك من خلال عمل تحليليّ دقيق.

أمَّـا بحثنا فقد أثبت أنّ لغة ابن الفارض إنّـما هي لغة صادقة متماسكة مطَّـردة إلى الدرجة التي تجعلنا نشكُّ في رواية سبطه عليّ الذي كان يروي

في ديباجته أنّ جدّه كان يملي ديوانه على فترات متقطِّعة بين تواجد وغيبة. إنّـما لغة القصيدة تبدو لغة مدروسة متماسكة من أوَّلها إلى آخرها.

إذن فهدف بحثنا يكون واضحًـا: أوَّلاً، إبراز بنية القصيدة وأجزائها الرئيسيَّـة التي تُـحَـدِّد مراحل رحلته الصوفيَّـة، ثانيًـا، القيام بتوضيح معاني الألفاظ والعبارات الأساسيَّـة في إطار تلك البنية وأجزائها، لأنّ الشاعر يُـعبِّـر من خلالها عن معاناته الصوفيَّـة. وكان الهدف الأقصى لهذا العمل قراءة النصّ بعين النصّ وشرح النصّ أيضًـا بعين النصّ.

أمّـا تطبيق المنهج الدلاليّ كما تصفه الكتب المتخصِّـصة في هذا الموضوع[٢٤] فهو يتطلَّـب المرور بالمراحل التالية:

١- تأليف قاموس للقصيدة كلّـها.
٢- تحديد المعاني الأساسيَّـة (Basic meaning) لألفاظها واختيار الألفاظ الأكثر تكرارًا وأهمِّـيَّـة.
٣- تحديد المعنى العلاقي (Relational meaning) لتلك الألفاظ، وهو المعنى الذي يكتسبه كلٌّ لفظ في علاقته مع غيره من الألفاظ، أي في العلاقة النصِّـيَّـة.
٤- إبراز المجالات الدلاليَّـة الرئيسيَّـة (Semantic fields) حيث تتجمَّـع مجموعة من الألفاظ المرتبطة بعضها مع البعض، مع إبراز اللفظ المركزيّ (Focus-word) في كلّ مجال دلاليّ، وهو اللفظ الذي تنتظم حوله سائر ألفاظ المجال الدلاليّ.
٥- وأخيرًا، إبراز الكلمة المركزيَّـة (Focus-word) التي تقع في منطقة المركز في القصيدة كلِّـها، وهي الكلمة التي تستقطب المجالات الدلاليَّـة كلّـها وتوحّـدها في إطار واحد شامل.

---

[٢٤] Stephen Ullman, *The Principles of Semantics*, Oxford, 1963, (1st ed. 1951); id., Semantics. *An Introduction to the Science of Meaning*, Oxford, 1962.
Toshihiko Isutzu, *God and Man in the Koran*, Tokyo, 1964.

وكلّ أملي من هذا البحث أن اقترب بقدر الإمكان من المعنى الأصليّ لأشعار ابن الفارض، أي المعنى الذي نستشِفُّـه في النصّ عينه دون إدخال مفاهيم خارجيَّـة فيه، ومن هنا يمكننا أن نفهم شيئًـا أكثر من معاناة ابن الفارض الصوفيَّـة.

٤ ـ أهمّ النتائج لدراستنا الدلاليَّـة للتائيَّـة الكبرى

إنّ النتائج التي توصَّـلنا إليها من تطبيق هذا المنهج الدلاليّ على نصّ التائيَّـة الكبرى تلقي ضوءًا لفهم معاناة هذا الشاعر الصوفيّ ربّـما تفيد مَـن يقوم بأبحاث جديدة في هذا المجال. ويمكننا أن نلخِّـص تلك النتائج في النقاط التالية.

أ ـ النتيجة الأولى: بُـنية القصيدة

ليس سهلاً تحديد بنية قصيدة التائيَّـة الكبرى، وهي من أطول القصائد في الأدب العربيّ، فهي تتألَّـف من ٧٦١ بيتًـا. ويبدو منذ الوهلة الأولى أنّ أبيات القصيدة يتبع بعضها بعضًـا بغير نظام واضح، وكأنّ الشاعر يتنقَّـل من صورة إلى أخرى، فيستعمل ضمير المتكلِّـم فالمخاطَـب فالغائب بغير رابطة واضحة. وقد حاول أكثر من باحث توضيح بنية القصيدة فأتوا بنتائج مختلفة متضاربة. نذكر على سبيل المثال منهم الشارح الكبير سعيد الدين الفرغاني، وكذلك الدارسين المتأخِّـرين مثل نالينو ونيكلسون وأربري. وممّـا أُخِـذَ عليهم أنّـهم لم يحدِّدوا أساسًـا واضحًـا لتقسيمهم القصيدة، فذهب كلّ منهم حسب رؤيته الخاصّـة.

أمّـا من جانبنا، فقد رأينا أنّ طبيعة هذه القصيدة إنّـما التعبير عن معاناة صوفيَّـة، لذلك اتَّـخذنا المبدأ التالي لتقسيمها.

نبحث أوَّلاً عن المقاطع التي نجد فيها وصفًـا لحالة الوحدة الصوفيَّـة في أوسع صورها. ثمّ ننظم باقي الأبيات التي تأتي قبلها أو بعدها كتمهيد لتلك الوحدة أو كنتيجة أو تفسير لها ـ وممَّـا سهَّـل لنا هذا العمل أنّ ابن الفارض يحدِّد مراحل معاناته الصوفيَّـة بتسميات واضحة هي:

١- **الفرق**: في هذه المرحلة يصف الشاعر الصوفيّ حالة التفرقة والتمييز بينه وبين حبيبته.

٢- **الاتِّحاد**: وفي هذه المرحلة يصف الشاعر حالة الوحدة بينه وبين حبيبته.

٣- **الجمع**: وفي هذه المرحلة يصف الشاعر حالة الوحدة والاندماج بين ذاته وكلِّ الموجودات.

وعلى هذا المبدأ، وجدنا أنّ القصيدة يمكن تقسيمها إلى عشر وحداتٍ رئيسيَّة. وكلّ وحدة منها تنقسم إلى عدَّة وحدات أخرى صغيرة. واتَّضحت صحّة هذا التقسيم من نتائج باقي الدراسة لألفاظ القصيدة التي جاءت متَّفقة مع ذلك التقسيم الأوَّل، كما لاحظنا أنّ تسلسل وحدات القصيدة ليس تسلسُلاً جامدًا وإنّما هو تسلسل حركيّ (ديناميكيّ) بين المراحل الثلاث من الفرق والاتِّحاد والجمع، وهو أيضًا حركة صعوديَّة ومتَّسعة إلى آفاق أعلى وأوسع. هكذا تتَّخذ معاناة الشاعر الصوفيَّة صورة سَفَرٍ، وهي صورة معروفة عند الصوفيَّة.

ويبدأ هذا السفر من الفرق حتّى ينتهي في آخر مشواره إلى «بحار الجمع»، كما يقول الشاعر:

٧٢٥ ـ وَخُضْتُ بِحَارَ الجَمْعِ، بَلْ غُصْتُها على اِنْـ
فِرادي، فاسْتَخْرَجْتُ كُلَّ يَتِيمَةِ[٢٥]

ومن قمَّة معاناته الصوفيَّة تتَّضح خطّة سفره الروحيّ على اختلاف مراحله ووحدة هدفه، ما لم يكن واضحًا منذ البداية.

وبهذا التقسيم نكون قد حدَّدنا المقاطع الأساسيَّة في سياق نصّ القصيدة، ممّا يساعدنا على دراسة الألفاظ ضمن سياقها الطبيعيّ.

---

[٢٥] **ديوان**، ص ١٦٨.

ب ـ النتيجة الثانية: لغة الحُبِّ في التائيَّـة الكبرى

عُرِف ابن الفارض في الأدب العربيّ الصوفيّ وغير الصوفيّ بـ«سلطان العاشقين» حتّـى إنّ د. مصطفى حلمي قد أعطى عنوانًـا لكتابه عن ابن الفارض بـ «ابن الفارض والحبّ الإلهيّ». ويرى الكثير من الباحثين أنّـه شاعر الحبّ أو العشق الإلهيّ. إذن، كان من الواجب علينا أن نبدأ دراستنا بتوضيح مكانة ومدى لغة الحبّ في قصيدته التائيَّـة الكبرى.

ولهذا الغرض اخترنا من قاموس القصيدة ثمانية عشر أصلاً لغويًّـا يشترك جميعها في معنى الحبّ. وأجرينا بحثنا كي نحدِّد مدى تكرار كلِّ أصل بمشتقَّـاته وعلى قدر أهمِّـيَّـته في القصيدة. وقد انتهى بحثنا إلى إثبات أنّ هناك ثلاثة أصول لها مركزيَّـة واضحة في «قاموس الحبّ» في القصيدة وهي:

١- **الأصل (حـ - ب ـ ب)**: ومنه مشتقّـات مثل حبّ، محبَّـة، حبيب... إلخ.
٢- **الأصل (هـ - و ـ ي):** ومنه مشتقّـات مثل هوى، أهواء، هوي، يهوى... إلخ.
٣- **الأصل (و ـ ل ـ ي):** ومنه مشتقّـات مثل ولاء، ولاية، ولِـيّ... إلخ.

وعندما قارنّـا هذه الأصول الثلاثة وجدنا أنّ الأصل (و ـ ل ـ ي) هو الأوسع معنًـى واستعمالاً في القصيدة، وإن لم يكن الأكثر تكرارًا. والواقع أنّـه يستعمل في كلّ المراحل الثلاث للسفر الصوفيّ، وله استعمال خاصّ في المرحلة الأخيرة، أي الجمع.

أمّـا الأصل (هـ - و ـ ي) فهو محصور في مرحلة الفرق، والأصل (حـ ب ـ ب) يستعمل في مرحلتي الفرق والاتِّـحاد حيث يكتشف الشاعر أنّ حُبّـه للحبيبة إنّـما هو حبّـه لذاته، فيقول:

٢٦٣ ـ وَمَـا زِلْـتُ وإيَّـايَ لَـمْ تَـزَلْ
وَلا فَـرْقَ بَـلْ ذاتـي لِـذاتـي أحبَّـتِ[٢٦]

---

[٢٦] **ديوان**، ص ١١٤.

وعندما سألنا هل هناك دليل لهذا الاستعمال الخاصّ للأصل (و ـ ل ـ ي)، وجدنا أنّ هذا الأصل يوحي بمعنى علاقة الولاء والولاية التي تنبثق من الميثاق الأزليّ المسمَّى «ميثاق الولاء» وهو المشار إليه في النصّ القرآنيّ:

«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكُمْ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ، وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِم: أَلَسْتُ بِرَبِّكُم؟ قَالُوا: بَلى! شَهِدْنا، أَنْ تَقُولوا يَوْمَ القِيامَةِ: إِنَّا كُنّا عَنْ هذا غَافِلِين» (سورة الأعراف الآية ١٧٢).

ومن المعروف أنّ لهذا النصّ القرآنيّ وقعًا عميقًا في النظرة الصوفيَّة منذ عهد شيخ الطائفة المشهور أبي القاسم الجُنَيد (٢٩٨ هـ/٩٠٥م). فقد رأى هو وغيره أنّ السفر الصوفيّ إنّما يبدأ من الشهادة لذلك التوحيد في الأزل حتّى ينتهي بالرجوع إلى مشاهدته عبر كلّ حجاب يوم القيامة.

ويتَّفق ابن الفارض مع هذه النظرة، إذ إنّه يصف علاقة الولاء بأنّها بدأت عند أخذ «ميثاق الولاء» في الأزليَّة، كما يقول:

١٥٦ ـ مُنِحْتُ وَلاهَا، يَوْمَ لا يَوْمَ قَبْلَ أَنْ
بَدَتْ، عِنْدَ أَخْذِ العَهْدِ، في أَوَّلِيَّتي[٢٧]

فظلَّت هذه العلاقة معه حتّى رجع إلى كامل الوعي بها في مرحلة الجمع فيقول:

٥٠٣ ـ فَعَنِّي بَدا فِي الذَّرِّ فِيَّ الوَلا ولِي
لِبانُ ثُدِيِّ الجَمْعِ مِنِّي دَرَّتِ[٢٨]

إذن ففي مرحلة الجمع لا يتكلَّم ابن الفارض بلغة الحبِّ والهوى، إنّما يتكلَّم بلغة الولاء. ويبدو أنّ الأصل (حـ ـ ب ـ ب) يحتوي في إدراك الشاعر على لون من الثنائيَّة التي لا تليق بمرحلة الجمع. فالحبّ يوحي دائماً بحركة بين اثنين، حتّى في مرحلة الاتِّحاد حيث يكتشف الشاعر أنّ حبَّه لحبيبته

---

[٢٧] **ديوان**، ص ١٠٢.

[٢٨] **ديوان**، ص ١٤٤.

إنّـما هو حبّ ذاته لذاته، حيث يقول «ذاتي لذاتي أحبَّـت». ونتيجةً لهذا البحث في لغة الحبّ رأينا أنّ مرحلة الحبّ ليست قمّـة معاناة ابن الفارض الصوفيَّـة. وبدا ذلك واضحًـا في أقوال الشاعر نفسه حيث يقول:

٢٩٤ ـ فَتَـى الحُـبِّ! هَـا قدْ بِـنْـتُ عَـنْـهُ بِـحُـكْـمِ مَـن
يَـراهُ حِـجابــاً فالهَـوَى دُونَ رُتْـبَـتــــي
٢٩٥ ـ وجاوَزْتُ حَـدَّ العِـشْـقِ، فالحُـبُّ كَـالقِلَـى
وعَـنْ شَـأوِ مِـعْـراجِ اتحاديَ رِحْـلَـتِــــي[٢٩]

وواضح من هذه الأبيات أنّ الحبَّ مع مرادفَيه العشق والهوى حجاب للشاعر، وإن وصل بهما إلى مرحلة الاتِّـحاد. إنّـما يقصد هو أُفقًـا أعلى وأوسع من ذلك وتقوده رحلته الروحيَّـة عبر كلّ حجاب حتّـى تغوص به في بحار الجمع.

جـ ـ النتيجة الثالثة: لغة المشاهدة والوحدة

يَـتَّـضح لنا أنّ لغة الوحدة في القصيدة لها أهمِّـيَّـة أكبر من لغة الحبّ. لذلك أجرينا البحث على الأصول الرئيسيَّـة التي تتعلَّـق بمعنى الوحدة، وقد اخترنا أربعة أصول تتقابل اثنين اثنين:

١- **الأصل (و ـ جـ ـ د):** ومنه مشتقّـات مثل وجود ـ وَجَـدَ ـ وَجْـد... إلخ، ويقابله

٢- **الأصل (ش ـ هـ د):** ومنه مشتقّـات مثل شهود ـ مشاهدة... إلخ.

٣- **الأصل (و ـ ح ـ د):** ومنه مشتقّـات مثل وحدة ـ اتِّـحاد ـ توحيد... إلخ، ويقابله

٤- **الأصل (ج ـ م ـ ع):** ومنه مشتقّـات مثل جَمْع، مجموع، جَمَعَ... إلخ.

---

[٢٩] **ديوان**، ص ١١٨.

وقد توصَّلنا في أثناء دراسة هذه الأصول إلى بعض النتائج توضِّح لغة ابن الفارض.

نبدأ بتوضيح معنى اللفظَين المتقابلَين «وجود» و«شهود».

إنَّ لفظ «وجود» لا يرد في القصيدة محتويًا على المعنى الفلسفيّ الميتافيزيقيّ الذي هو للفظ الغربيّ المقابل مثل (Being, être... etc.) ، ونلاحظ أنّـه قد شُرح أو تُرجم بهذا المعنى عند الكثير من الشرّاح والباحثين.

كما لاحظنا أوَّلاً أنّ لفظ «وجود» يحفظ في القصيدة معناه الأصليّ من «وجد، يجده...» بمعنى «عثر على الشيء». وثانيًا أنّ لفظ «الوجود» يدلّ في القصيدة على الأشياء المدركة إدراكًا نسبيًّا ناقصًا متعلِّقًا دائمًا بوعي الثنائيَّة والكثرة والحسّ. لذلك يقول الشاعر إنّـه لا بُدَّ من تجاوز هذه المرحلة الناقصة حتّى يصل إلى الإدراك الكامل للحقيقة في شهود وحدتها. ومثال ذلك قوله:

٢٣١ ـ «أَروحُ بِفَقدٍ بالشُّهودِ مُؤَلِّفي
وأَغْدُو بِوَجْدٍ بالوُجُودِ مُشَتِّتي»[٣٠]

وأيضًا:

٤٩١ ـ «وَعادَ وُجودِي في فَنا ثَنويَّةِ الـ
ـوُجودِ شُهودًا في بَقَا أَحَدِيَّـةِ»[٣١]

ومن الواضح هنا أنّ إدراكه للوجود مرتبط بالتشتيت والكثرة، أمّا في حالة الشهود فيرى الحقيقة الموحَّدة (تأليف ـ أحديَّة) وراء كثرة المظاهر وتلوُّنها. لذلك نرى أنّ أصل الشهود هنا (ش ـ هـ ـ د) يأتي في ارتباط وثيق بأصلَي الاتِّحاد (و ـ ح ـ د) والجمع (ج ـ م ـ ع)، كما يأتي أصل (و ـ ج ـ د) مرتبطًا بالتشتيت والكثرة.

---

[٣٠] **ديوان**، ص ١١٢.

[٣١] **ديوان**، ص ١٤٢.

هكذا يُـؤدِّي بنا هذا البحث إلى أنّ العبارة الشهيرة، وهي «وحدة الوجود»، تتناقض مع لغة ابن الفارض. فعلينا أن نقول إنّ لغته توحي «بوحدة الشهود أو في الشهود» و«بكثرة الوجود أو في الوجود». ونعتقد أنّ مثل هذا التوضيح اللغويّ قد يفسِّـر الكثير من الجدال حول مسألة «وحدة الوجود» في شعر ابن الفارض.

وعلى نفس المنهج تناولنا دراسة مدى فهمنا للغة الوحدة في مشتقّات أصل (و ـ ح ـ د). فقد لاحظنا بوضوح أنّ الاتِّـحاد ـ وهذا لفظ أساسيّ في قاموس أشعار ابن الفارض ـ أنّـه يدلُّ على ثاني المراحل الصوفيَّـة عنده وهي مرحلة الاندماج في حبيبته في وحدة تامّـة.

وفي هذا الاتِّـحاد يكتشف الشاعر ذاته الأعمق من خلال عمليَّـة قد نسمِّـيها «الصيرورة الذاتيَّـة» (to become oneself) ، وهي ظاهرة بوضوح في تسلسل بعض عباراته المتكرِّرة في القصيدة وهي:

أَنَـا إيَّـاها ـ هِـي إيَّـايَ ـ أَنَـا إيَّـايَ

وفي هذه المرحلة يدخل الشاعر في حالة السكر والنشوة، إذ لا يرى في الحقيقة إلاَّ حبيبته، وأخيرًا لا يرى إلاَّ ذاته. فيترنَّـم الشاعر في هذه الحالة عن غرائب المحبِّـين في مثال قوله:

٥١٢ ـ وَأَطْـلُـبُـها مِـنِّـي، وعِـنْـدِي لمْ تزلْ
عَـجِـبْـتُ لَـها بِـي كَـيْـفَ عَـنِّـي استَـجَـنَّـتِ[٣٢]

إلى أن ينتهي بقوله:

٥٢٨ ـ وأشْـهَدتُـني إيَّـايَ إذْ لا سِـوايَ في
شُـهودِيَ مَـوجودٌ فيَـقْـضِـي بِـزَحْـمَـةِ[٣٣]

---

[٣٢] **ديوان**، ص ١٤٥.

[٣٣] **ديوان**، ص ١٤٧.

لكنّ ابن الفارض، كما قلنا، لا يقف عند هذه المرحلة، فعليه أن يرتفع إلى آفاق الجمع، إذ إنّ الاتِّـحاد في لغته يعني الوحدة المجرَّدة عن الكثرة، حيث إنّـه لا يرى سوى ذاته ـ أمَّـا الجمع فيعني الوحدة مع الكثرة «والأنا» مع الكلّ. وفي هذه المرحلة يكتشف الشاعر الأبعاد الحقيقيَّـة لذاته عبر حدود الزمان والمكان، كما سنعرض لذلك فيما بعد. وقد لاحظنا في نهاية هذا الجزء من بحثنا أنّ هناك تجاوبًـا دائمًـا وارتباطًـا وثيقًـا بين ثلاثة أصول من القاموس الفارضيّ هي:

١- **(و ـ ل ـ ي)** وهو الأصل الأساسيّ في مجال الحبّ.
٢- **(ش ـ هـ ـ د)** وهو الأصل الأساسيّ في مجال الإدراك.
٣- **(جـ ـ م ـ ع)** وهو الأصل الأساسيّ في مجال الوحدة.

والواقع أنّ مشتقّـات تلك الأصول تأتي بصفة دائمة في نفس السياق النصّـيّ، ممّـا يوحي أنّ الرابط بينها مناسبة دلاليَّـة قويَّـة. وإذا سئلنا عن أساس هذه المناسبة الدلاليَّـة، وجدناه في ارتباط تلك الأصول الثلاثة بميثاق الولاء الأزليّ المشار إليه من قبل. فيقول الشاعر في هذا الصدد:

٤٩٥ ـ ولَـيْسَ «ألَـسْـتُ» الأمسِ غَـيْـراً لمَـنْ غَـدا
وجُـنْـحِـي غَـدا صُـبْـحِـي ويَـوْمي لَـيْـلَـتِـي

٤٩٦ ـ وَسِـرُّ «بَـلَـى!» ـ مِـرْآةُ كَـشْـفِـهِ ـ
وَإثباتُ مَـعْـنَـى الجَـمْـعِ نَـفْـيُ المـعِيَّـــــةِ[٣٤]

فنحن نرى إذن أنّ لغة ابن الفارض تعبِّـر عن حياته الصوفيَّـة التي تنبع من ذلك الميثاق الأزليّ وإليه يرجع. ويـتَّـضح كذلك أنّ لغته ترتكز في قمَّـة معاناته الصوفيَّـة على المشتقّـات من تلك الأصول الثلاثة (و ـ ل ـ ي) و(ش ـ هـ ـ د) و(جـ ـ م ـ ع).

[٣٤] **ديوان**، ص ١٤٢.

ونعتبر أنّ إثبات هذا التوافق الدلاليّ بين تلك الأصول ومدلولاتها من نتائج بحثنا الأكثر أهمِّيَّةً وعونًا للباحثين.

د ـ النتيجة الرابعة: الألفاظ المحوريَّة «نفس وذات وروح»

لاحظنا أيضًا بعد إبراز المجالات الرئيسيَّة في القصيدة أنّ تلك المجالات ترتكز على عدَّة ألفاظ ذات أهمِّيَّة كبرى فيها، وكأنّها المحاور التي تدور حولها شتّى المجالات الدلاليَّة. ولهذا السبب سمَّيناها «الألفاظ المحوريَّة» وهي «نفس وذات وروح». وقد لاحظنا سابقًا أنّ تلك الألفاظ وردت في تفسير الشرّاح والدارسين محمَّلة بمعانٍ فلسفيَّة مستمدَّة في الغالب من لغة ابن العربيّ أو من الفلسفة الأفلاطونيَّة. فكان هؤلاء الدارسون يقولون بالنفس الكلِّيَّة والذات الإلهيَّة والروح الكلِّيّ... إلخ. فأصبح لزامًا علينا أن نخصِّص لها بحثًا دقيقًا.

وأوَّل ما لاحظناه أنّ لفظَي «نفس» و«ذات» يأتيان في الغالب في موقع التوكيد لضمير المتكلِّم «أنا». وكثيرًا ما يأتيان مضافين إليه مثل: «نفسي وذاتي. وتقابلهما في نفس المعنى ألفاظ (Self, même... etc.) في اللغات الغربيَّة. ويمكن في هذا الموضع استبدالهما بالضمير «أنا» في كلّ مراحله من الفرق والاتِّحاد والجمع، إذ ليس لهما معنًى مستقلّ عن الضمير «أنا». ومع ذلك لاحظنا أنّ لفظ «نفس» يأتي في بعض المواضع بمعنى شبه أفلاطونيّ حيث يشير هذا اللفظ إلى الصفات الحسِّيَّة في الكون. وحينئذ يكون مرتبطًا بلفظ «صورة»، مثل قوله:

٤٠١ ـ وذَا مُظْهِرٌ لِلنَّفْسِ حَادٍ لِرِفْقِها
وُجُوداً غَدا في صِيغةٍ صُورِيَّةِ[٣٥]

وفي السياق عينه يأتي لفظ «روح» مرتبطًا بلفظ «معنى» مشيرًا إلى القوى الروحيَّة في الإنسان، فيقول:

---

[٣٥] **ديوان**، ص ١٣٠.

٤٠٠ ـ فَذا مُظْهِرٌ لِلرُّوح هادٍ لأُفْقِها
شُهُودًا غَدا في صُورَةٍ مَعْنويَّةِ[٣٦]

ويقول أيضًا في نفس السياق اللغويّ:

٤٠٥ ـ فَبِالنَّفْسِ أشْباحُ الوُجودِ تنَعَّمَت
وَبِالرُوحِ أرواحُ الشُّهُودِ تَهَنَّتِ[٣٧]

ويلاحظ هنا الارتباط الدلاليّ بين النفس والوجود والصورة (الأشباح)، والروح والشهود والمعنى.

لكنّنا رأينا أنّه ليس من الضرورة أن نُرجِع هذا التقابل بين (نفس وروح) إلى الفلسفة الأفلاطونيَّة، إذ إنّه أقدم منها وهو مرسومٌ في اللغات السامية عامّة. ونجد مثال ذلك التقابل في الكتاب المقدَّس في لفظَي «نِفِش» و«رُواح» باللغة العبريَّة، فالأوّل يُشير إلى الإنسان كجسدٍ فانٍ والثاني إلى الحياة الباقية الآتية من عند الله.

والواقع أنّ لفظ «روح» في القصيدة لا يستعمل كاسم توكيدٍ لـ «أنا»، فلا يأتي مستبدلاً منه في مراحله الثلاث. وذلك بعكس استعمال لفظَي «نفس وذات» لأنّ «الروح» يشير إلى القوى الروحيَّة فحسب من مجموعة قوى الـ«أنا».

فإذا كان لفظ «روح» يشير إلى مجموعة الصفات الروحيَّة في «الأنا» المقابلة للصفات الحسِّيَّة فيه فإنّه يُستعمَل أيضًا بمعنى دينيّ خاصّ في لغة الوحي للأنبياء وكرامات الأولياء.

ونتيجةً لهذا البحث فقد وجدنا أنّ قاموس ابن الفارض لا يتيح مكانًا لمفاهيم أخرى مثل: النفس الكلِّيَّة والذات الإلهيَّة والروح الكلِّيّ... إلخ، إذ إنّ

---

[٣٦] **ديوان**، ص ١٢٩.

[٣٧] **ديوان**، ص ١٣٠.

تلك الألفاظ «نفس وذات وروح» تأتي بارتباط وثيق بالضمير «أنا»، إمّا كأسماء توكيدٍ له أو كصفات محدَّدة فيه.

وقد رأينا أنّ هذا التوضيح اللغويّ ربّما يُزيل الكثير من الغموض الذي ظلّ مخيِّمًا على أشعار الشاعر الصوفيّ المصريّ رغم كلّ الشروح والدراسات.

وهكذا فقد انتهى بنا هذا المطاف الدلاليّ في قاموس الشاعر إلى إبراز لفظ مركزيّ لكلّ المجالات الدلاليَّة وألفاظها وهو لفظ كان يستقطب أكثر فأكثر تلك المجالات والألفاظ التي هي موضوع دراستنا وتحليلنا.

وقد فرض ذلك اللفظ نفسه بنفسه على بحثنا وهو بدون شكّ ضمير المتكلّم «أنا» الذي برز كالمركز المحوريّ لنسيج التائيَّة الكبرى كلّها. ورأينا للَّفظ «أنا» في التائيَّة الكبرى ما يناسبه في قول الباحث اليابانيّ توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Isutzu) في دراسته الدلاليَّة للنصّ القرآنيّ حيث يقول: «إنّ لفظ الجلالة (الله) هو اللفظ المركزيّ في النصّ القرآنيّ كلّه»[٣٨].

كذلك بدا لنا أنّ لفظ «أنا» هو اللفظ المركزيّ للتائيَّة الكبرى كلّها. وقد اتّضح لنا على ضوء هذا الاكتشاف أنّ مقصد هذه القصيدة والغاية الكبرى لها هو رحلة الشاعر لاكتشاف وتحقيق «ذاته» أو «الأنا» خلال مراحل مختلفة ومنتظمة. وعلى أثر ذلك الاكتشاف بادرنا بدراسة «الأنا» في التائيَّة الكبرى.

هـ - النتيجة الخامسة: الـ «أنا» في التائيَّة الكبرى

إنّ اللفظ «أنا» هو اللفظ المركزيّ للقصيدة كلّها، وهو أيضًا اللفظ المركزيّ لكلّ مراحل القصيدة من الفرق والاتِّحاد والجمع.

---

[٣٨] Toshihiko Isutzu, *God and Man in the Coran*, Tokyo, 1964, p.15.

١- في مرحلة الفرق

في هذه المرحلة الأولى يبدو «الأنا» في صورة المحبّ الذي يتفانى في حبّ حبيبته حتّى لا يبقى له أثر، كما تقول له حبيبته:

٩٩ ـ فَلَمْ تَهْوَنِي ما لَمْ تكُنْ فيَّ فَانيًا
وَلَمْ تَفْنَ ما لا تُجْتَلى فيكَ صُورَتِي[٣٩]

وفي هذه المرحلة الأولى يبدو «الأنا» أيضًا في صورة الشيخ المحقِّق المرشد المريد في السبيل الذي سلكه هو من قبل، ولكنّه على الوعي في أنّ حبيبته هي المرشدة الحقيقيّة، كما يقول:

١٧٤ ـ وَظِلْتُ بِها لا بِي، إلَيها أدُلُّ مَنْ
بِه ضَلَّ عن سُبْلِ الهُدَى وهِيَ دَلَّتِ[٤٠]

٢ ـ في مرحلة الاتِّحاد

تتلاشى كلّ الفروق في هذه المرحلة لأنّ الشاعر يفنى عن صفاته الفرديَّة فناءً تامًّا ـ يسمَّى في الاصطلاح الصوفيّ فناء الفناء ـ حتّى لا يبقى له بقاء إلاّ في صفات حبيبته.

وهكذا يكتشف الشاعر ذاته وهويِّته، فيصف هذه الصيرورة الذاتيَّة على ثلاث مقابلات:

أنا إيَّاها ـ هي إيَّايَ ـ أنا إيَّايَ

ويقول:

٢١٢ ـ فَفِي الصَّحوِ بَعدَ المَحْوِ لَمْ أكُ غَيرَها
وَذاتي بِذاتي إذْ تَجَلَّتْ تَحَلَّتِ[٤١]

---

[٣٩] **ديوان**، ص ٩٥.

[٤٠] **ديوان**، ص ١٠٤.

[٤١] **ديوان**، ص ١١٠.

وأيضًا:

٣٢٦ ـ وَمِنْ «أنا إيَّاها» إلَى حَيْثُ لا إلَى
عَرَجْتُ وعَطَّرتُ الوُجودَ بِرَجْعَتِي

٣٢٧ ـ وَعَنْ «أنا إيَّايَ» لِبَاطِنِ حِكْمَةٍ
وَظاهِرِ أحْكامٍ أقَمْتُ لِدَعْوَتِي[٤٢]

وإزاء هذا الاكتشاف المذهل تستولي على الشاعر حال السكر والنشوة، كما يقول:

٥٠٦ ـ ذَهِلْتُ بِها عَنِّي بِحيثُ ظَنَنْتُنِي
سِوايَ ولمْ أَقْصِدْ سَواءَ مَظَنَّتِي[٤٣]

وأيضًا:

٥٠٨ ـ فَأَصْبَحْتُ فِيها والِهاً لاهياً بِها
وَمَنْ ولَّهَتْ شُغْلاً بها عَنْهُ ألْهَتِ[٤٣]

إلى أن ينتهي بقوله:

٥٢٨ ـ وَأشْهَدتُني إيَّايَ إذْ لا سِوايَ في
شُهُوديَ مَوْجُودٌ فَيقْضِي بِزَحْمَةِ[٤٤]

٣ ـ في مرحلة الجمع

لقد قلنا إنّ رحلة الشاعر لا تنتهي عند مرحلة الاتِّحاد، إنّما ترتفع به إلى آفاق الجمع أو تغوص به في «بحار الجمع»، كما يقول:

٧٢٥ ـ وخُضْتُ بِحارَ الجَمْعِ، بَلْ غُصْتُها عَلى انْـ
فِرادِي فَاستخْرَجْتُ كلَّ يَتيمَةِ[٤٥]

---

[٤٢] **ديوان**، ص ١٢١.

[٤٣] **ديوان**، ص ١٤٤.

[٤٤] **ديوان**، ص ١٤٧.

[٤٥] **ديوان**، ص ١٦٨.

والواقع أنّ الشاعر وصل إلى الكشف الجليّ لحقيقة «ذاته» أو «الأنا» في عمق «بحار الجمع»، ومن قمَّـة هذه المرحلة نستطيع أن نلقي نظرة موحَّـدة للرحلة الصوفيَّـة التي يصفها لنا الشاعر في أشعاره معبِّـرًا عن أبعاد «ذاته» أو ما قد نسمِّـيه «الأنا الجمعيّ» (the all-comprehensive self)، كما يلي:

أ - يُثبِت الشاعر حضور ذاته في الأزليَّـة عند أخذ ميثاق الولاء حيث كان الجمع تامًّـا بين المخاطِب (ألست) والمخاطَب (بلى) بغير فصل أو فرق.

ب - يكتشف الشاعر ذاته كمصدر الفيض والإمداد على الكون كلِّـه بصفاته وأفعاله. وظهر ذلك واضحًـا خاصّـةً في صور الحبّ والجمال حيث يكتشف أنّـه هو الفاعل في الكلّ: فهو المحبّ والمحبوب في آنٍ واحد. وكذلك هو الفاعل في تاريخ الأنبياء والأولياء كالقطب الأسمى. وقد شبَّـه هذه الوحدة الفعليَّـة بلَعِب خيال الظلّ (الأبيات ٦٧٩ ـ ٧٠٢) حيث يقول:

٧٠٤ ـ وكلُّ الَّـذي شَـاهَـدْتَـهُ فِـعْـلُ واحدٍ
بمُـفْـرَدِهِ، لَـكـنْ بِـحُـجْـبِ الأكِـنَّـةِ
٧٠٥ ـ إذا ما أزال السِـتْـرَ لمْ ترَ غَـيرَهُ
ولَـمْ يَـبْـقَ بالأشْكالِ إشكالُ رِيْـبَـةِ
٧٠٧ ـ كذاك كُـنْـتُ ما بَـيني وبَـيني مُـسْـبِـلاً
حِـجابَ الـتِباسِ الـنَّـفْسِ في نُـورِ ظُـلْـمَـةِ
٧٠٨ ـ لأِظْـهَـرَ بالتدْريجِ للحِـسِّ مُـؤنِـسًـا
لَـها، في ابْـتِـداعِـي، مرَّةً بَـعْـدَ مَـرَّةِ[٤٦]

إذن، فإنّ المظاهر الكونيَّـة ليست في وعي الشاعر إلاَّ أشكالاً وصورًا تلبَّـس فيها «الأنا»، أي «ذات الشاعر» الصوفيّ لكي يُظهِر ذاتَه لذاته تدريجيًّـا عبر الزمان والمكان.

---

[٤٦] **ديوان**، ص ١٦٧.

ج - وأخيرًا يكتشف الشاعر حقيقته وراء كلّ تلك الأشكال والصور والمظاهر في جمعٍ فعليّ أو فعلٍ جمعيّ يمتدّ من أقصى الكون إلى أقصاه، فيقول:

٧١٦ ـ وَعُدْتُ بِـإمدادي عَلى كُـلِّ عَـالَـمِ
على حَسَـبِ الأفعالِ في كُـلِّ مُـدَّةِ

٧١٧ ـ وَلَـوْلا احْـتِـجابي بالصِّـفاتِ لأُحْـرِقَـتْ
مظاهرُ ذاتي مِـنْ سَـناءِ سَـجِـيَّـتي[٤٧]

وفي بحار ذلك الجمع الفعليّ والفاعل في كلّ شيء ومن عمق الاندماج الكامل فيه، لا يتردَّد الشاعر الصوفيّ في أن يترنَّـم بقوله:

٦٣٨ ـ وَلَـوْلايَ لمْ يُـوجَـدْ ولَـمْ يكُـنْ
شُـهُـودٌ، ولَـمْ تُـعْـهَـدْ عُـهودٌ بِـذِمَّـةِ
٦٣٩ ـ فَـلا حَـيَّ إلاَّ عَـنْ حَـياتي حَـياتُـهُ
وطَـوْعُ مُـرادي كُـلُّ نَـفْسٍ مُـريدةِ
٦٤٠ ـ وَلاَ قائِـلٌ إلاَّ بِـقَـوْلِـي مُـحَـدِّثٌ
ولا ناظِرٌ إلاَّ بِـناظِـرِ مُـقْلَـتِـي[٤٨]

ويشرح معنى ذلك الجمع الفعليّ في الأبيات التالية:

٦٤٣ ـ وَفِـي عالَـمِ التَـرْكيبِ في كُـلِّ صُـورَةٍ
ظَـهَـرْتُ بمَـعنًـى عَـنْـهُ بالحُـسْـنِ زِينَـتِ
٦٤٤ ـ وفي كُـلِّ معنًـى لمْ تُـبِـنْـهُ مَـظاهِـري
تَـصَـوَّرْتُ لا في هَـيْـئَـةٍ صُـورِيَّـةِ[٤٩]

---

[٤٧] **ديوان**، ص ١٦٨.

[٤٨] **ديوان**، ص ١٦٢.

[٤٩] **ديوان**، ص ١٦٢.

ويرى الشاعر أنّ في أعماق هذا «الأنا الجمعيّ» تتآلف وتتعانق كلّ المظاهر التي تبدو متنافرة متناقضة في عين وَعْيِنا السطحيّ، فيقول:

٣٨٩ ـ شُـهودي بِـعينِ الجَـمْـعِ كلَّ مُـخالِـفٍ
وَلِـــيَّ ائْـتِـلافٍ، صَـــدُّهُ كالمَـــــوَدَّةِ[٥٠]

لكنَّـنا نلاحظ أنّ حقيقة هذا «الأنا الجمعيّ» ليس لها تعريف واضح بيِّـنٌ في نصّ القصيدة. إنّـما يصفها الشاعر بصور مختلفة وتشبيهات متلوِّنة تعبِّـر عمّـا يشعر به هو من مشاعر وأخطار فيها.

وذلك ممّـا يجعلنا نشكُّ في محاولات ترجمة لغة ابن الفارض الشعريَّـة إلى لغة فلسفيَّـة كما يؤخذ ذلك على دراستَي د. مصطفى حلمي ود. عاطف نصر في أكثر من موضع. ونجد في كلّ القصيدة تسميتَـين فقط لحقيقة «الأنا الجمعيّ»، وعليهما أيضًـا يخيِّـم الكثير من الغموض. فالشاعر ينسب لذاته تسمية «القطب» في البيتين التاليين:

٥٠٠ ـ فبِـي دارَتِ الأفلاكُ فَـاعْـجَـبْ لِـقُـطْـبِـها الـ
مُـحِـيطِ بها وَالقُـطْـبُ مَـركزُ نُـقْـطَـةِ
٥٠١ ـ وَلا قُـطْـبَ قبْـلي عَـنْ ثَـلاثٍ خَـلَـفْـتُـهُ
وقُـطْـبِـيَّـةُ الأوتادِ عَـنْ بَـدَلِـيَّـتِـــي[٥١]

فهو يقول إنّـه القطب الذي هو محيطٌ بالكلّ ومركزٌ للكلّ، وإنّ قطبيَّـته قطبيَّـة مطلقة لم تأته عبر الدرجات المعروفة من الأوتاد والأبدال. ونجد هنا إشارة واضحة إلى نظريَّـة القطب المعروفة في الأوساط الصوفيَّـة منذ عهد الحكيم التِـرمِـذيّ (٢٩٥ هـ/٨٩٨م)، صاحب كتاب «خاتم الأولياء». إلاَّ أنّ ابن الفارض يدَّعي هنا قطبيَّـة مطلقة لا صلة لها بتواتر الطرق الصوفيَّـة المعروفة. ولا يسع المجال هنا لشرح موضوع القطبيَّـة الواسع المعقَّد. إلاَّ أنّ

---

[٥٠] **ديوان**، ص ١٢٨.

[٥١] **ديوان**، ص ١٤٣.

التسمية الأخرى يمكن أن تلقي بعض الضوء على التسمية الأولى. فيقول الشاعر في آخر القصيدة:

٧٥١ ـ وَلِـي مِنْ مُـفيضِ الجَمْعِ عِنْدَ سلامِـه
عَلَـيَّ بـ «أوْ أدْنَـى» إشارةُ نِـسْبَـةِ
٧٥٢ ـ ومِـن نُـورِهِ مِـشْكَـاةُ ذاتِـيَ أَشْـرَقَـتْ
عَلَـيَّ فَـنارَتْ بِـي عَـشائي كَـضَـحْـوَتِـي
٧٥٣ ـ فَـأَشْـهَـدْتُـنِـي كَـوْنِـي هُـناكَ فَـكُـنْـتُـهُ،
فَـشاهَـدْتُـهُ إيَّـايَ، والنُـورُ بَـهْـجَـتِـي[٥٢]

وفي هذه الأبيات إشارة إلى مقام «أو أدنى» الذي ينسب عند الصوفيَّـة إلى الحقيقة المحمَّـديَّـة. ويقول الشاعر الصوفيّ إنّ تلك الحقيقة النوريَّـة «مفيض الجمع» ومنبعه الأوّل لذاته. وكذلك يقول إنّـه اندمج في هذا النور الأصليّ الأوّل اندماجًـا تامًّـا (شاهدته إيَّـاي) فأصبح هو بذاته هذا النور (النور بهجتي). ولا شكّ أنّ الشاعر كشف في هذه الأبيات عن بعض السرّ الغامض الذي كان يخيِّـم على أشعاره ومعاناته الصوفيَّـة. إنّـه يشير إلى أَنَّ» الأَنا الجمعيّ» الذي توصَّـل اليه مصدرُه الأوَّل ومرجعُه الأخير هو ذلك النور الأوَّل الأصليّ الذي يُعرَف عند الصوفيَّـة «بالنور المحمَّـديّ». ويقال إنّـه النور الذي به خلق أُ كلَّ شيء وفيه أنار تاريخ الأنبياء والأولياء. كذلك نلاحظ أنّ الشاعر لم يقف على شرح نظريَّـة تلك الحقيقة العُـليا ولا شغلَ نفسه بالتفلسف حولها كما فعل بعده شرّاحه ودارسوه.

وأخيرًا فإنّـه يمكننا أن نلخِّـص سفرنا الدلاليّ في التائيَّـة الكبرى في إثبات أنّ هذه القصيدة تبدو ترجمة ذاتيَّـة عن اكتشاف وتحقيق ذات الشاعر، «الأنا»، إلى أبعد درجاته وهو «الأنا الجمعيّ». واتَّـضح كذلك أنّ هذا «الأنا الجمعيّ» إنّـما تحقَّـق للشاعر بالاندماج الكلِّـيّ في النور الأوَّل الأصليّ المعروف عند الصوفيَّـة بالنور المحمَّـديّ.

---

[٥٢] **ديوان**، ص ١٧١ . نفضّل القراءة «شاهدته» على «أشهدته» لتوضيح المعنى.

وقد تبيَّـن لنا من خلال دراستنا الدلاليَّـة التحليليَّـة لنصّ قصيدة ابن الفارض، «التائيَّـة الكبرى»، الفرق اللغويّ بين ألفاظ ابن الفارض ومدلولاتها الشعريَّـة وألفاظ ابن العربيّ ومدلولاتها النظريَّـة الفلسفيَّـة.

فنحن لا نعتقد أنّ ابن الفارض كان تلميذًا لابن العربيّ أو تأثَّـر به تأثُّـرًا مباشرًا، ولكنّ أرجح احتمال عندنا أنّ كليهما استَلْـهَما أفكارهما من تراث صوفيّ سابق مشترك ومنتشر في الأوساط الصوفيَّـة في القرن السابع الهجريّ المقابل للقرن الثالث عشر الميلاديّ. إلاَّ أنّ كليهما صوَّغا ذلك التراث حسب معاناتهما الشخصيَّـة وأسلوبهما الخاصّ. فبنى ابن العربيّ صرحًـا ضخمًا من الأفكار والتأمُّـلات الفلسفيَّـة الصوفيَّـة في حين نظم ابن الفارض قصيدةً فريدةً نسج فيها بين عمق المعاناة الصوفيَّـة وروعة الأداء الفنِّـي.

وختامًـا لبحثنا هذا فإنّـنا نعتقد أنّ التسمية التقليديَّـة لابن الفارض كَـ «سلطان العاشقين» لا تُـعبِّـر عن كلّ عمق معاناته الصوفيَّـة وأبعادها. إنّـما ابن الفارض في رأينا شاعر «الأنا الجمعيّ» الذي يجد حقيقة ذاته في الاندماج في الحقيقة العليا وهي في الاصطلاح الصوفيّ «النور المحمّـديّ». فليس وصف الحبّ والجمال إلاَّ جزءًا محدودًا ومرحلة عابرة في سفر ابن الفارض الصوفيّ الذي يهدف إلى بحار الجمع وآفاق النور الأعلى. فربّـما تساعد هذه الدراسة الدلاليَّـة ـ كما نعتقد ـ على مراجعة بعض الأحكام الموروثة على أشعار ابن الفارض ومعناها الصوفيّ. وربّـما تدَّخر لنا الأيَّـام مَـن يتقدَّم بدراسات أخرى توضِّـح ما خفي علينا من أسرار هذا الشاعر المصريّ العظيم.

خاتمة البحث

وأملي بعد هذا الجهد أن أكون قد حقّقت الهدف الأوّل من بحثي هذا وهو توضيح مدلولات الألفاظ الأساسيَّـة ومعانيها كما ترد في القصيدة «التائيَّـة الكبرى» عبر المراحل الثلاث لرحلة ابن الفارض الروحيَّـة، وأن أكون بذلك قد ساهمت مساهمةً فعّـالةً في فهم معاناته الصوفيَّـة.

لكنّـي أودّ أن أُشير هنا في آخر هذا المطاف الدلاليّ إلى أنّ المعاني الصوفيَّـة لا تتأتّـى من خلال بحث علميّ بحت، حتّـى وإن كان له دور لا غنى عنه. ذلك لأنّ المعاناة الصوفيَّـة يعيشها الصوفيّ في عمقٍ لا تعبِّـر عنه الكلمة الملفوظة.

وقد أشار ابن الفارض إلى ذلك السرّ حيث يقول:

١٩١ ـ فَـأَلْـسُـنُ مَـن يُـدْعَـى بأَلْـسَـنِ عارِفٍ
وإنْ عُـبِـرَتْ كلُّ العباراتِ كَـلَّــــتِ[٥٣]

والواقع أنّ الدراسات الصوفيَّـة تتطلَّـب الكثير من الصفاء الروحيّ والنقاء النفسيّ حتّـى يتجانس الباحث مع الشاعر الصوفيّ فيدرك مقاصده البعيدة بذوق مرهف لطيف.

يقول ابن الفارض محذِّرًا مَـن يقرأه:

٣٩٦ ـ وعَـنِّـي بالتَّـلويحِ يَـفْـهَـمُ ذائِـقٌ
غنِـيٌّ عَـنِ التَـصريحِ لِـلمُـتَـعَـنِّـتِ[٥٤]

وهنا أرى لزامًـا عليَّ أن أتوقَّـف لكي لا أكون من المتعنِّـتين.

[٥٣] **ديوان**، ص ١٠٧.

[٥٤] **ديوان**، ص ١٢٩.